

Volum apărut cu sprijinul Administrației Fondului Cultural Național

ISBN 978-973-116-227-0

Învățăturile fundamentale de credință în spiritualitatea și cultura românească

MINISTERUL EDUCAȚIEI, CERCETĂRII, TINERETULUI ȘI SPORTULUI
ADMINISTRAȚIA FONDULUI CULTURAL NAȚIONAL
UNIVERSITATEA „OVIDIUS" CONSTANȚA
Facultatea de Teologie Ortodoxă
ARHIEPISCOPIA TOMISULUI
ARHIEPISCOPIA SUCEVEI ȘI RĂDĂUȚILOR
Centrul de Cercetări Teologice, Interculturale
și Ecumenice "Sf. Ioan Cassian"

Învățăturile fundamentale de credință în spiritualitatea și cultura românească

Simpozionul internațional

Dorna-Arini
noiembrie 2010



Vasiliana '98

UNIVERSITATEA „OVIDIUS” CONSTANŢA
Facultatea de Teologie Ortodoxă

ARHIEPISCOPIA TOMISULUI
ARHIEPISCOPIA SUCEVEI ŞI RĂDĂUŢILOR

Centrul de Cercetări Teologice, Interculturale şi Ecumenice „Sf. Ioan Cassian”

ÎNVĂŢĂTURILE FUNDAMENTALE DE CREDINŢĂ ÎN SPIRITUALITATEA ŞI CULTURA ROMÂNEASCĂ

volum apărut în urma desfăşurării

SIMPOZIONULUI INTERNAŢIONAL

„Simbolul de credinţă Niceo-Constantinopolitan - sinteză a învăţăturii creştine şi temei al spiritualităţii noastre”

2-3 noiembrie 2010
Mănăstirea „Acoperământul Maicii Domnului”
Dorna-Arini

Vasiliana '98
Iaşi - 2011

Coordonatori volum: *IPS dr. TEODOSIE*
Pr. prof. univ. dr. Gheorghe ISTODOR
Pr. prof. univ. dr. Adrian NICULCEA

DESCRIEREA CIP A BIBLIOTECII NAŢIONALE A ROMÂNIEI

SIMBOLUL DE CREDINŢĂ NICEO-CONSTANTINOPOLITAN - SINTEZĂ A ÎNVĂŢĂTURII CREŞTINE ŞI TEMEI AL SPIRITUALITĂŢII NOASTRE. Simpozion internaţional (1; 2010; Dorna-Arini)

Învăţăturile fundamentale de credinţă în spiritualitatea şi cultura românească: volum apărut în urma desfăşurării simpozionului internaţional ,,Simbolul de credinţă Niceo-Constantinopolitan - sinteză a învăţăturii creştine şi temei al spiritualităţii noastre'': Mănăstirea ,,Acoperământul Maicii Domnului'' Dorna-Arini, 2-3 noiembrie 2010. - Iaşi: Vasiliana '98, 2011

Bibliogr.
ISBN 978-973-116-227-0

2

Foto şi tehnoredactare: *Pr. asist. dr. Cosmin Tudor CIOCAN*

Editura **Vasiliana '98 – acreditată CNCS**
Tel: 0332421250
e-mail: vasi98iasi@yahoo.com
www.vasiliana98.ro

Redactor: *Florentin Busuioc*

Apărut 2011
Iaşi - România

CUPRINS

COMENTARII DOGMATICE ŞI MISIONARE

SIMBOLUL CREDINŢEI ŞI VIAŢA BISERICII

RECENZII ŞI ALTE LUCRĂRI

„ŞI ÎNTRU DUHUL SFÂNT... CARE A GRĂIT PRIN PROOROCI"



Pr. asist. univ. dr. Cosmin Tudor CIOCAN
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sf. Ap. Andrei"
Universitatea „Ovidius" Constanţa
Email: furnici@yahoo.com
Mobil: 0723198555

Studiul de faţă intenţionează să demonstreze că introducerea fragmentului „*Care a grăit prin prooroci*" în articolul al VIII-lea din Simbolul de credinţă Niceo-Constantinopolitan a avut un dublu scop: pe de o parte formularea unei lucrări apropriate celei de-a treia Persoane a Sfintei Treimi pentru delimitarea personală categorică faţă de celelalte două Persoane faţă de care era tratat oricum altfel numai ca Persoană distinctă nu de multe cercuri teologice ale vremii, dar şi, pe de altă parte – mai important poate chiar decât primul scop formulat aici – să demonstreze existenţa Duhului Sfânt şi lucrarea Sa înainte de Cincizecime – împotriva formulărilor modaliste care persistau după sinodul de la Niceea. Este adevărat că demonstrarea primului scop avut în vedere de sinodalii de la 381 se extinde dincolo de graniţele sinodului de la Constantinopol şi, datorită profunzimii discuţiilor ce implică argumentarea lui Filioque, nu va fi subiectul principal al studiului de faţă.

Introducere

Sfânta Treime este cea mai mare taină; ea este taina cea de nepătruns cu mintea omenească şi împărtăşită nouă prin descoperirea dumnezeiască, atât cât ne este necesar pentru mântuire.Sfânta Biserică Creştină a învăţat dintotdeauna că *Dumnezeu este Unul în fiinţă, dar*

întreit în persoane: Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt. Credinţa în Dumnezeu – Sfântă Treime constituie învăţătura fundamentală şi specifică a Bisericii Creştine.

Implicarea Duhului în viaţa Bisericii era mai mult decât evidentă pentru toţi cunoscătorii Noului Testament, căci odată cu episodul Rusaliilor, rolul şi locul Duhului nu mai puteau fi contestate. Singurul lucru atacabil de adepţii sabelieni era existenţa şi lucrarea Lui înaintea acestui eveniment istoric. Pentru aceasta cei 150 de participanţi la Constantinopol (381) au introdus această formulă *„şi întru Duhul Sfânt... Care a grăit prin prooroci"* (Και το Άγιο Πνεύμα... μίλησε μέσω των προφητών) (cf. 4 Regi 21.10;).

Deşi Vechiul Testament reliefează în mod vizibil pe Dumnezeu Tatăl, iar pe Dumnezeu Fiul îl propovăduieşte indirect prin intermediul profeţilor, totuşi sunt şi unele locuri în care se vorbeşte despre Duhul Sfânt, iar locurile cele mai precise din care Duhul putea fi înţeles ca Persoană divină sunt doar cele în legătură cu actul revelaţional sau sfinţitor.

„Cuvântul lui Dumnezeu care prin Revelaţia Vechiului Testament ne pregăteştepentru primirea Lui, apoi Se întrupează, înviază şi ne atrage şi pe noi spre învieresi spre unirea veşnică cu El, Se descoperă în calitate de sens deplin al existenţeinoastre, plin El însuşi de puterea luminătoare şi atractivă, învierea noastră înHristos este astfel scopul Revelaţiei şi al lumii. Dar Duhul Sfânt aduce în noi puterea acestui sens, dându-ne şi capacitatea să ne însuşim acest sens al existenţei şisă ne imprimăm de El"[1]. Sfântul Atanasie cel Mare a spus: „Cuvântul a asumat trupul,pentru ca noi să primim pe Duhul Sfânt. Dumnezeu S-a făcut purtător de trup,pentru ca omul să poată deveni purtător de Duh"[2].

Legătura dar şi distincţia dintre Cuvântul lui Dumnezeu şi Duhul se pot cel mai bine înţelege în cadrul revelaţiei. Revelaţia este manifestarea prezenţei şi lucrării lui Dumnezeu însuşi, iar *această manifestare are loc atât prin cuvânt (lucrarea revelatoare a Fiului), cât şi prin putere (lucrarea de inspiraţie făcută de Duhul)*[3]*.* Cuvântul şi Sfântul Duh sunt cele două Persoane care efectuează împreună şiactualizează în

---

[1] Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, Bucureşti, 1992, p. 32.

[2] *Despre întruparea Cuvântului*, 8, P.O., 26, col. 996 C.

[3] Cf. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Sfântul Duh în revelaţie şi în Biserică, în "Ortodoxia", nr. 2 / 1974, p. 216.

mod solidar toată revelaţia şi eficienţa ei până la sfârşitul lumii. Eisunt „cele două mâini ale Tatălui", adică cele două Persoane lucrătoare, dupăexpresia Sfântului Irineu. Ele fac împreună străveziu pe Tatăl în mod progresiv: „Strălucirea Treimii iradiază progresiv"[4], între Cuvântul şi Duhul Sfânt există o reciprocitatecontinuă a revelării şi Ambii împlinesc o revelare comună a Tatălui şi ospiritualizare comună a creaţiei. „Niciodată Cuvântul nu e lipsit de Duhul, Care neface să primim pe Cuvântul, şi nici Duhul Sfânt, de Cuvântul cu Care ne uneşte totmai mult. Dar fiecare din Cei doi are poziţia proprie în acţiunea revelatoare, conformpoziţiei din viaţa internă a Sfintei Treimi. De aceea sunt mereu împreună"[5].

Distincţia dintre cele două persoane divine este însuşită de sf. Chiril al Alexandriei care, comentând textul de la Ioan 14. 16-17, spune: „numeşte pe Duhul fiinţei lui Dumnezeu-Tatăl sau al Lui, *alt Mângâietor*. Căci una este raţiunea fiinţei Amândurora, nepunându-L pe Duhul în afară, şi dă să se înţeleagă[6] că lucrarea Lor este tot una, a Fiului dată de Tatăl şi a Duhului de la Fiul.

Sfintele Scripturi ne învaţă că Duhul Sfânt este în egală măsură cu Fiul Dumnezeu. Noi ştim că profeţii vorbeau din partea lui Dumnezeu. Sfântul Petru ne spune de asemenea că "oamenii sfinţi ai lui Dumnezeu au vorbit inspiraţi de Duhul Sfânt" (2 Petru 1,21). De aceea şi crezul niceean adaugă această propoziţie, "Care a grăit prin prooroci", referindu-se la Duhul sfânt. Şi iarăşi, Anania este condamnat că reţinea cu vicleşug unele din bunurile sale în ascuns faţă de comunitatea creştină, Petru l-a întrebat: "cum poate Satan să te amăgească ca să minţi pe Duhul Sfânt?... nu pe om îl minţi, ci pe Dumnezeu" (Fapte 5.3-5)

Depăşind prima fază (325) a combaterii sale, arianismul a mers şi mai departe cu erezia subordinaţionistă, susţinând ceea ce mai devreme făcuse cu Dumnezeu-Fiul, anume că şi Duhul Sfânt este o creatură, nefiind, aşadar, Dumnezeu[7]. Multă vreme această opinie a guvernat scrierile patristice[8], de aceea sfinţii părinţi participanţi la Sinodul II

---

[4] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântul 31, 26-27*; P.G., 36, col. 161.

[5] Pr. Stăniloae, *TDO,* vol. 1, p. 32.

[6] *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, în „Scrieri. Partea a patra", PSB vol. 41, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al BOR, Bucureşti, 2000, p. 879.

[7] Cf. Pr. Dr. Vasile Răducă, *Studiu introductiv la Sfântul Ambrozie, Despre Duhul Sfânt,* Ed. Anastasia, Bucureşti, 1997, p. 18.

[8] Acelaşi profesor arată mai departe în studiul menţionat că sf. Justin Martirul confundă pe Fiul cu Duhul Sfânt; sf. Irineu Îl socotea pe Duhul un dar al lui

ecumenic s-au văzut nevoiţi să facă această precizare asupra persoanei Duhului, existenţa şi lucrarea Lui separată de Tatăl şi Fiul în lume şi mai ales, lucrarea Sa anterioară momentului Cincizecimii. Pentru Eunomiu, Macedonie, Maratonie şi susţinătorii lor, Persoanele Sfintei Treimi se află într-un raport de participare subordonată una faţă de cealaltă, începând cu Tatăl; subordinaţionismul afecta astfel, nu numai egalitatea dintre Tatăl şi Fiul, ci şi pe cea dintre Duhul şi Fiul, iar opera sfinţilor părinţi s-a axat pe demonstrarea acestei *deofiinţimi* (*Homoou.sios*) a celor trei persoane; în felul acesta au răspuns atât modalismului, cât şi subordiaţionismului arian.

Atrăgând atenţia asupra înşelătoarelor formule sabeliene, în vogă în vremea sa, Sf. Vasile cel Mare oferă la rândul său, informaţii preţioase cu privire la doctrina marelui ereziarh: „nu e suficient să se distingă persoanele, din moment ce şi Sabeliu le distingea; acest eretic zicea, într-adevăr, că Dumnezeu este realmente unul ca ipostas, dar că El a voit să ia în cuprinsul Scripturilor diferite chipuri, după cum o cereau diferitele situaţii."[9]

Inspiraţie, profetism şi persoana Duhului Sfânt

Punând pe Fiul şi pe Duhul sub o „mască" distinctă de aceea a Tatălui, Sabeliu credea că înlătură atât pericolul marcionit al distincţiei dintre Dumnezeul VT, creatorul lumii materiale şi al trupurilor, pe de o parte, şi Dumnezeul NT, al evangheliei şi al salvării pe de alta. Extinzându-i concepţia la cea de-a treia „dispensaţie", cea a Duhului Sfânt, ucenicii său crezut că înlătură şi pericolul montanist, făcând din Duhul o a treia „manifestare" a monadei divine, cu aceeaşi consistenţă ontologică ca şi cele anterioare. De aceea actul profetic şi acţiunea de inspirare a proorocilor din VT era singura modalitate de a salva „deofiinţimea" modalistă de la admiterea în Biserică.

Pentru a putea vorbi cât mai elocvent despre *fenomenul* revelaţiei divine este cel mai puţin probabil să folosim o cale epistemică,

---

Dumnezeu făcut lumii şi uneori Îl identifică cu Fiul; la fel şi Teofil al Antiohiei, Sf. Ilarie de Poitiers, Tertulian etc. (Ibidem, p. 18)

[9] Sf. Vasile cel Mare apud pr. Adrian Niculcea, *Istoria sistematică a dogmei trinitare,* Ed. Vasiliana'98, Iaşi, 2010, p. 178.

fiindcă, aşa cum poate recunoaşte oricine, „revelaţia este întotdeauna şi pretutindeni un act al lui Dumnezeu. Nimeni nu are dreptul la ea numai fiindcă e om; nici măcar israelitul nu are dreptul la ea, numai fiindcă e israelit”[10]. În cazul acesta – al cercetării epistemice a lui Dumnezeu – este clar de la bun început că o investigare a „revelaţiei” ar fi pur şi simplu inutilă şi poate chiar dezastruos de amăgitoare, însă, cercetând instituţia profetică în afara limitelor iudaice – care puneau oarecare monopol asupra acesteia din cauza relaţiei Moise-Iahveh – şi situând-o din perspectivă eshatologică în relaţia firească Dumnezeu-om, atunci şi fenomenul *revelaţiei* ne va apărea mult mai limpede.

Ştim cu certitudine că în absenţa auto-dezvăluirii lui Dumnezeu orice afirmaţie despre Divin n-ar fi altceva decât pură speculaţie. Din această cauză, după ce ne-am edificat asupra originii termenului *inspiraţiei* divine – actul prin excelenţă *aducător* al revelaţiei – este de mare necesitate să oferim o viziune intrinsecă a ceea **ceeste** această inspiraţie. Şi cum altcumva am putea face acest lucru – în conformitate cu planul nostru de a înţelege nu neapărat revelaţia ca atare, cât mai degrabă funcţionalitatea acesteia – decât să interogăm pe singurii care au trecut prin această experienţă a întâlnirii cu divinul, pe **profeţi**: singura bază credibilă pentru o discuţie despre Dumnezeu o constituie revelaţia de Sine a lui Dumnezeu. Auto-revelaţia pe care o comunică Dumnezeu asigură ceea ce ingeniozitatea umană nu poate dobândi, adică o informare autentică despre Personalitatea absolută.

Yahweh a interzis lui Israel toate tipurile de *oracole,* pe atunci la modă printre păgâni. Dacă, pentru un timp, El a consimţit să răspundă prin *Urim şi Thummim* (aparent printr-un soi de obiecte sacre pe care marele preot le purta într-un loc la centura *ephodului* lui, şi le consulta, la cererea autorităţilor publice în probleme de grave moment: vezi Ieşire 28.30, cf. 1 Regi 14.40), totuşi El a abominat mereu pe cei care au făcut apel la magie şi divinaţie, care au practicat prevestirea şi incantaţia, care şi-au pus încrederea în farmece, au consultat prezicători sau ghicitori, au interogat spiritele morţilor (Deuteronom 18.9 ş.u.). Vorbind de *Yehoweismul* ortodox, Valaam ar putea spune în mod corect "*nu este*

---

[10] Donald M. MacKay, I*nternaţional Conference on Human Engineering and The Future of Man,* Wheaton, Ilinois, 21 iulie 1975 apud Carl F.H. Henry, *Dumnezeu, Revelaţie şi autoritate. Dumnezeu care stă şi rămâne*, Ed. Cartea Creştină, Oradea, vol. 2, p. 23.

vrăjitorie în Iacov, nici farmece în Israel, la vreme se va spune lui Iacov şi lui Israel; cele ce vrea să plinească Dumnezeu!" (Numeri 23. 23). În lipsa altor oracole, poporul ales a fost într-adevăr mai mult decât compensat printr-un cadou unic în analele omenirii, darul profeţiei şi oficiul profetic.

Profetismul este o instituţie religioasă specifică poporului Israel. Această instituţie a fost făgăduită încă în Deuteronom 17. 15-22. A început a se dezvolta odată cu Samuel şi a durat până în timpul lui Neemia (mijlocul secolului V)[11].

Profeţii au îndeplinit un rol deosebit în viaţa poporului biblic. Cuvântul *profet* (προφητησ) înseamnă mai întâi a vorbi pentru altul, în locul altuia, a fi interpret al cuvintelor altuia. La mulţi Sfinţi Părinţi şi scriitori bisericeşti, ca Sfântul Ioan Hrisostom, Grigorie cel Mare sau Vasile cel Mare, profet înseamnă mai ales prezicător al viitorului, înţelegere care s-a răspândit apoi foarte mult. Însemnarea primă a cuvântului profet este redată prin cuvântul ebraic *nabi* (איבנ), la plural *nebiim* (נְבִיאִים) = profeţi. Nabi poate fi privit ca o formă pasivă de la rădăcina *naba* şi înseamnă *acela căruia i se vorbeşte*, adică *acela care aude un glas lăuntric*. Radicalul ebraic care se află în Vechiul Testament numai în formele verbale *hifil* (a vorbi înflăcărat) sau la *hitpael* (a vorbi ca profet) este înrudit cu arabul *naba'a* (ىبن) = a vesti şi asirianul *nabu* (لوسر) = a chema, a vesti.

Interpretarea autentică a cuvântului *nabi* o întâlnim în Ieşire 7.1 şi 4.16. În primul text Dumnezeu îi zice lui Moise: „iată, Eu i te dau lui Faraon pe tine drept Dumnezeu, iar Aaron, fratele tău, va fi proorocul tău. Aşadar, tu îi vei grăi lui (Aaron) toate câte îţi voi porunci Eu, iar Aaron, fratele tău, va vorbi către Faraon, ca să-i lase pe fii lui Israel să iasă din ţara lui". Iar în Ieşire 4.16 se spune: „El e cel ce va grăi către popor în locul tău, aşa că el va fi gura ta, iar tu vei fi pentru el ceea ce e pentru tine Dumnezeu".

Deci, după această explicaţie, profetul este „gura Domnului faţă de credincioşi". El vesteşte credincioşilor ceea ce Domnul îi spune. Profetul este, aşadar, nu atât prezicător al viitorului, cât, mai ales, *vestitor al voii lui Dumnezeu*. Numai că de fiecare dată când profetul primeşte cuvântul sau misiunea sa profetică acest lucru vine de la persoana Duhului, diferită de cea a Tatălui şi Fiului, după cum vedem din

---

[11] Pr. prof. Vl. Prelipcean, *Studiul Vechiului Testament*, p. 188.

textul profetic următor: „iată acesta este legământul mei cu ei, zice Domnul (Tatăl, n.n.): Duhul Meu, care odihneşte peste Tine (Fiul, n.n.) şi cuvintele Mele pe care le-am pus în gura ta, să nu se depărteze din gura ta, nici din gura urmaşilor tăi, zice Domnul, de acum şi până în veci” (Isaia 59. 21). Profetul îl prezintă pe Mesia ca pe Cel care vine în puterea ungerii cu Duhul Sfânt, ca Cel care posedă plinătatea acestui Spirit în sine[12].

În teologia ortodoxă[13] natura inspiraţiei a fost privită ca o ***harismă specială,*** o energie divină, concepută ca o iluminare interioară a aghiografului, cu consecinţe directe asupra intelectului, voinţei şi a puterilor executive. Rezultatul acestei iluminări a fost fixarea în scris a Sfintei Scripturi, considerată ca o lucrare teandrică, o colaborare divino-umană, pe care Ortodoxia a exprimat-o prin formula calcedoniană "unire fără separare şi fără confuzie”[14].

Constituindu-se într-o bază psihologică a revelaţiei divine[15], prin inspiraţie se dă spiritului uman capacitatea de a recepta şi asimila fidel descoperirea ce i se face. Prin potenţarea facultatilor sale spirituale, organul revelator primeşte o putere nouă de receptivitate. Aceasta este trăsătura de bază şi totodată acţiunea motivaţional-generatoare a ei, pe care de altfel o vom putea folosi şi ca o concluzie la finalul alocuţiunii noastre.

Asta înseamnă că, dacă conţinutul revelaţional se transmite organului printr-un *act special* fără de care nu ar reuşi să primească (accepte), dar nici măcar să înţeleagă mesajul, însă cel mai important e faptul că acest act special se face prin potenţarea facultăţilor sale spirituale. Ceea ce ne lămureşte asupra a două aspecte: pe de o parte avem ontologic capacitatea de a-L asculta pe Dumnezeu, iar pe de altă parte există deja în noi o facultate anume creată şi aşezată pentru comunicarea cu Creatorul, însă nu suntem conştienţi de ea, nu ştim să o folosim. Dacă slăbirea ori nefolosirea (alterarea) acestei capacităţi se

---

[12] Cf. Pr. prof. Eduard Ferenţ, *Dumnezeul cel viu, univ în fiinţă şi întreit în persoane*, Ed. Presa Bună, Iaşi, 1997, p. 244.

[13] Mircea Basarab, *Autoritatea Sfintei Scripturi în Biserica Ortodoxă*, în „Ortodoxia”, 2\1980, p. 226.

[14] Paul Evdokimov, *La lecture de la Bible dans l’Eglise Orthodoxe*, în „Foi et Vie”, caietele biblice, mai 1971, p. 41, apud *Ibidem.*

[15] Corneliu Sârbu, *st.cit.,* p. 50.

datorează căderii în păcat, se pune întrebarea dacă măcar înaintea căderii omul vorbea „natural” cu Dumnezeu, fără o acţiune directă asupra lui (dar asta esteo problemă pentru un alt capitol dogmatic, al harului)?

Inspiraţia mijloceşte atât comunicarea, cât şi înţelegerea unui adevăr. Este întâlnită peste tot unde se descoperă un adevăr sau un fapt necunoscut. Din această cauză putem spune că există o *inspiraţie generală* pe care o foloseşte Dumnezeu cu toţi oamenii pentru descoperirea creaţiei înaintea omului, şi una *specială*, folosită asupra profeţilor pentru descoperirea planului divin (inspiraţia profetică).

Vorbind despre modul în care se făcea în Vechiul Testament această *vorbire interioară* a luiDumnezeu faţă de profet, păr. Stăniloae spune: „Cuvântul prin care se comunica Dumnezeu în Revelaţia Vechiului Testament nu era o vorbire permanentă a Lui în interiorul profeţilor şi cu atât mai puţin al oamenilor”[16]. Dumnezeu nu se revela ca un cuvânt permanent şi motivul este imediat descoperit, pentru că „Cuvântul lui Dumnezeu (nu) se întrupase ca om şi (nu) se sălăşluise între oameni *plin de har şi de adevăr*”. Este clar că aici păr. Stăniloae nu vorbeşte de altceva decât despre inspiraţie, din moment ce Cuvântul se produce *în interiorul* profetului. Faptul că nu este o acţiune permanentă ne demonstrează pe de o parte faptul că ea se petrecea numai la nevoie, când era iminentă adică transmiterea unui mesaj, iar pe de altă parte că el era *intermitent*[17]*,* deci se întâmplă mereu, chiar dacă discontinuu, însă frecvent. Acest fapt se vede fără doar şi poate din structura actului profetic de-a lungul Vechiului Testament, în care sunt presăraţi zeci de profeţi ca să amintească şi să descopere amănunte în vederea pregătirii *căii* lui Mesia. Intermitenţa aceasta se datora cu siguranţă distanţei dintre partenerii la dialog, a rupturii produse între partenerii divin şi uman prin căderea în păcat. Dacă am vorbi în termenii punctului de vedere al posedării autorului inspirat şi folosirii acestuia într-o inspiraţie deplină, verbală, atunci răspunsul ar fi categoric **nu**. Urmările ar fi evidente: suprapunerea subiectului divin – Hristos – cu cel uman (apolinarism), încălcarea totală şi definitivă a libertăţii autorului uman şi incapacitatea acestuia de a mai împlini ceva *personal*, independent

[16] Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Revelaţia ca dar şi ca făgăduinţă*, în Ortodoxia 2/1969, p. 183.

[17] *Ibidem.*

(predestinaţionism), falsitatea şi aparenţa personalităţi factorului uman (dochetism) ş.a.

Teologia ortodoxă, pe baza unor argumente din Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie, a mărturisit contribuţia omului la fixarea în scris a adevărurilor revelate. Ea este de părere că iluminarea Duhului Sfânt, în cadrul procesului inspiraţiei, n-a anulat personalitatea autorului sfânt şi, în marea majoritatea, teologii ortodocşi concep actul inspiraţiei ca o ridicare (stimulare) la maximum a tuturor potenţelor umane cu scopul de a-l face capabil pe autorul inspirat de primirea şi asimilarea Revelaţiei divine (este cazul *inspiraţiei revelaţiei divine*) şi, de asemenea, îi mijloceşte aptitudinea necesară transmiterii şi propagării (orale sau înscris) a adevărului divin descoperit prin revelaţie (în cazul *inspiraţiei propovăduirii*)[18].

Multe au fost spuse cu privire la autoritatea divină şi inspiraţia Sfintei Scripturi (*theopneustia*). Teorii variate au fost exprimate de-a lungul secolelor cu privire la calea în care Biblia este lucrarea Duhului Sfânt. Filon din Alexandria este principalul exponent al aşa-numitei „teorii mecanice" de înţelegere a inspiraţiei divine de către Duhul Sfânt. Potrivit lui Filon, autorii Bibliei erau într-o condiţie de "stăpânit" (*posession*) de Duhul lui Dumnezeu, care se folosea de aceşti autori umani asemenea unor instrumente. O altă părere asupra cooperării dintre om şi Duhul Sfânt în cazul Sfintei Scripturi este aşa-numita „părere dinamică" (*dynamic view*). În cazul „cooperării" (*synergy*) dintre Dumnezeu şi om, Dumnezeu este Cel ce conduce, în timp ce omul Îl urmează; Dumnezeu lucrează, omul acceptă lucrarea lui Dumnezeu în el, ca conlucrător cu Dumnezeu ce lucrează în subordinea Lui. Dintre aceste variante doctrina inspiraţiei ar fi cam aşa: Duhul Sfânt inspiră şi autorul sfânt urmează instrucţiunile Duhului Sfânt, utilizându-şi propria umanitate, întreagă şi căile naturale imperfecte, umane de a exprima mesajul perfect şi doctrina Duhului.[19]

Diferenţa între folosirea profetului ca instrument şi transmiterea unui conţinut cu acordul acestuia se vede foarte clar din explicaţiile teologilor ortodocşi care arată că „dacă cuvintele adresate de Dumnezeu

---

[18] C. Sârbu, *st.cit.*, p. 53.

[19] Rt. Rev. Maximos Aghiorgoussis, Th.D., Bishop of Pittsburgh, *The Dogmatic Tradition of the Orthodox Church,* articol la http://www.goarch.org/en/ourfaith/articles/article8038.asp

prin prooroci în Vechiul Tetament deschideau orizonturi de lumină şi de nădejde evreilor, îi făceau să simtă puterea lui Dumnezeu şi preţuirea ce le-o acordă, cuvintele lui Iisus din Noul Testament comunică o şi mai clară şi mai înaltă lumină, procură şi mai multă bucurie şi putere celor ce cred, o şi mai puternică simţire a puterii lui Dumnezeu şi a prezenţei Lui"[20]. Până aici este o exprimare generală, pe care o regăsim în toate opiniile referitoare la raportul factorilor divino-uman; dacă este vorba de o acţiune de inspirare, toţi sunt de acord cu faptul că *Dumnezeu adresează cuvintele Sale prin prooroci*. Aspectul de diferenţiere constă tocmai în aplicarea cu mai multă sau mai puţină precizie şi accent a prepoziţiei ***prin***; este necesară o a doua precizare care să ne îndrume asupra cantităţii şi calităţii actului făcut *prin* prooroc. El, lăsat doar în această exprimare – fără interpretări ulterioare – poate fi înţeles atât ca prepoziţie ce introduce un complement circumstanţial de loc sau spaţiu (în cazul acesta complementul arată spaţiul pe care îl străbate sau pe unde pătrunde ceva) „*lumina trece prin geam*", dar poate introduce şi un complement circumstanţial instrumental (cu..., cu ajutorul..., pe calea...) „*se trasmite prin ereditate"*. Poate fi deci o prepoziţie locală (Bucuresti – Constanta ~ *via* Feteşti), modală (serbarea începe ~ *cu focuri de artificii*) sau instrumentală (se înţeleg ~ *cu* tălmaci). Astfel printr-o simplă punere în context a acestei particule, *prin*, putem exprima un **raport spaţial**, indicând mediul, cadrul desfăşurării unei acţiuni, cât şi un **raport modal sau instrumental**, indicând mijlocul, procedeul realizării acţiunii (explicaţie DEX al lb. române). Dacă prima raportare nu îl implică activ pe autorul inspirat în vreo acţiune personală sau care să îi devină personală, folosindu-l – acesta este termenul cel mai adecvat – în sens pasiv pentru a atinge scopul divin – implicarea fiind doar mediatică, cea de-a doua, modală (instrumentală) conturează o percepere mai plină, mai consistentă a raportului, postulând prin urmare o implicare activă, i-mediată. Explicaţia pentru o *implicare personală* este iarăşi insuficientă, în acest caz profetul sau apostolul fiind *personal* acolo, de faţă la satisfacerea inspiraţiei, numai că după prima interpretare – fizic, neactiv, instrumental, după cealaltă – spiritual, raţional, cu întreaga Personalitate[21]. Din cauza acestei posibilităţi imense de înţelegere a

[20] D. Stăniloae, *Revelaţia ca dar...,* p. 187.

[21] Prepoziţia cu Genitivul *dia*. de la *dia*, este folosit în aceste două moduri la Ieşire 35.29 „tot bărbatul şi femeia din fii lui Israel, pe care i-a tras inima să aducă

simplei utilizări nespecifice a prepoziţiei *prin*, cu ajutorul căreia se exprima de fiecare teolog în parte acţiunea de inspiraţie, vom introduce o specificaţie făcută de păr. Stăniloae ca să întregească sensul ortodox al acestei acţiuni. „Căci acum (după întrupare Cuvântului adică, n.n.) vorbeşte Dumnezeu însuşi cu gura omenească şi cu cuvinte omeneşti; şi cum nu se va simţi puterea Lui prin aceste cuvinte?"[22]. Se vede aici această diferenţă semantică între folosirea profetului ca instrument (Domnul vorbeşte ~ profeţi) şi faptul că datorită întrupării, asumării unui trup omenesc de către Fiul în timp (*acum*) El vorbeşte *~ cu gura omenească* (a Sa). Este evidentă nuanţa pe care trebuie să o aplicăm şi noi doctrinei inspiraţiei divine: Dumnezeu nu se foloseşte de gura profetului ca de a Sa punându-l pe autor într-o stare de transă, inert şi inconştient, fiindcă nu are acces direct la *gura* acestuia; folosirea *gurii omeneşti* se petrece doar când Dumnezeu are El însuşi una, după întrupare. Abia acum poate vorbi El singur *cu cuvinte omeneşti*, lucru pe care mai înainte nu îl putea face, El conservând personalitatea autorului sfânt şi posibilităţile acestuia (limitate şi imperfecte) de a exprima ceea ce El a conceput în mintea autorului. Exemplar face Stăniloae comparaţia pentru stabilirea autenticităţii *pururea-fecioria* Maicii Domnului, comparaţie valabilă şi în cadrul explicaţiei noastre: aşa cum Duhul a întrupat Cuvântul în pântecele Fecioarei, tot la fel Acelaşi Duh întrupează până la sfârşitul veacurilor cuvântul în mintea autorilor inspiraţi, fără să se atingă de persoana acestora. Interpretarea aceasta este şi mai evidentă dacă citim mai departe în textul oferit de Stăniloae *„atunci veneau la oameni din când în când cuvintele lui Dumnezeu şi ele erau*

---

pentru toate lucrurile ce poruncise Domnul prin Moise să se facă, au adus dar de bună voie Domnului". Unii au interpretat textul ca Domnul a poruncit prin Moise (fără nici o implicare din partea acestuia), alţii că Domnul a poruncit ca lucrurile să se facă prin Moise (cu implicarea directă a acestuia). Pentru alte examinări de texte similare vezi Mt. 12.43; Lc. 5.19; In. 10.11; Fapte 9.25, 20.3 cu sensul de *via* (*through,* prin). În schimb alte locuri sunt clare într-o altă direcţie, pe care o vom folosi în continuarea explicaţiei noastre lingvistice: Mt. 4.4 „nu numai cu pâine va trăi omul, ci cu tot cuvântul care iese ~ (din) gura lui Dumnezeu". În mod constant, permanent (dia. panto,j) Mc. 5.5, Fapte 10.2; 2 Tes. 3.16. Pentru valoarea sa instrumentală, cu ajutorul, prin intermediul, cu...Fapte 1.16; 20.28; din cauza..., cu ajutorul, datorită...Rom. 2.27; Gal. 2.16; prin mijlocirea unei persoane Mt. 2.15; Fapte 11.28; Rom. 1.5; 1 Cor. 1.9.

[22] D. Stăniloae, *st.cit.*, p. 187.

depozitate în Lege şi în scrierile profeţilor"[23]. Dacă la profeţi ajungeau doar *cuvintele lui Dumnezeu, „lucruri pe care ochiul n-a văzut şi urechea n-a auzit şi la inima omului nu s-au suit, pe acestea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El"*[24], atunci sigur nu se putea ca Dumnezeu să le folosească numai gura – în cazul propovăduiri – sau doar mâna, pentru consemnarea înscris a mesajului. Este cert faptul că mesajul era acordat profetului, încredinţat acestui, urmând ca autorul uman să îl transmită cu mijloacele proprii, dar sub tutela Duhului Sfânt, mai departe oamenilor.

Sf. Ioan Hrisostom spunea[25], referitor la libertatea conservată de Duhul, la respectul personalităţii sale, că *profetul afirmă totul cu un spirit treaz, cu un simţ al înţelepciunii, fiind conştient de ceea ce el predică; libertatea profeţilor, care au proorocit într-o manieră clară, înţeleaptă şi dreaptă, fiind tot timpul în măsură să hotărască asupra a ceea ce aveau de făcut,* ei n-au fost supuşi nici unei constrângeri.

Este de remarcat în concepţia biblică şi în Tradiţia Bisericii unitatea părerii acestei sinergii divino-umane a inspiraţiei. Ap. Petru mărturiseşte colaborarea între cei doi factori zicând că „oamenii sfinţi ai lui Dumnezeu au grăit, purtaţi fiind de Duhul Sfânt" (II Petru 1.21), arătând atât colaborarea lor pentru compunerea cărţilor vechi-testamentare, cât şi, mai apoi, pentru scrierile Noului Testament (II Pt. 3.15-16). Teofilact al Ohridei afirmă pe aceeaşi linie *ortodoxă* că „Duhul Sfânt inspiră pe fiecare din profeţi, aceştia au istorisit ceea ce au primit de la Duhul, însă fiecare (a făcut-o, n.t.) în forma în care a fost capabil"[26], subliniind contribuţia aghiografului în măsura în care îl ajută propria capacitate la colaborarea cu Duhul.

Inspiraţia este un proces viu, divers şi capabil de a se adapta; acest lucru este demonstrat privind cu atentie autorii Vechiului şi Noului Testament. În Vechiul Testament trebuie să distingem în mod deosebit profeţii şi maeştrii înţelepciunii. Profetul primeşte de la Dumnezeu un impuls şi din partea sa contribuie la tot ceea ce priveşte lucrul artizanal al compoziţiei; impulsul divin poate fi ca un foc irezistibil, ca un papirus mestecat, care după aceea devine cuvânt profetic (cf. *Ez* 3,1-5), ca un răcnet de leu, care răsună în cuvintele profetului (cf. *Am* 3,8), ca o

[23] *Ibidem.*
[24] *I Corinteni 2.9* cu referire la profeţia din Isaia 64.3.
[25] *Omilia 29 la I Cor. 12, 1-2,* în M.P.G., 61, pp. 241-242.
[26] M. Basarab, *st.cit.,* p. 231.

viziune internă a sufletului (cf. *Ier* 1). Cu impulsul divin are loc începutul activităţii literare şi care se conclude în lucrul împlinit. Întregul proces – de la primele însemnări până la deplina realizare – se dezvoltă, în mod particular, în sfera de influenţă a Duhului Sfânt[27].

Experienţa inspiraţiei a existat aşadar atât în Vechiul Testament la profeţi, cât şi în comunităţile creştinismului timpuriu în care a fost interpretată ca o izbucnire a Duhului prezisă de profetul Ioil (3.1-2), şi a fost dramatic simbolizată de pogorârea Duhului Sfânt în chip de limbi de foc la Cincizecime (Fapte 2). Inspiraţia Duhului aducea cu sine o varietate de experienţe extatice, care includeau vorbirea în limbi şi reînvierea (demnităţii) profeţiei. În lumina unor astfel de experienţe şi având în vedere credinţa creştinilor în divinitatea Duhului Sfânt, El este cunoscut ca fiind acelaşi Duh care a condus pe *cei din vechime* la credinţa în Hristos şi Care acum împărtăşeşte lumii, prin Biserică, pe Cel profeţit „odinioară” (cf. Evrei 1.1-2).

Duhul şi Biserica

Esenţa spirituală a Bisericii este să ne introducă în sfera vieţii trinitare şi să intrăm în relaţie personală cu Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt. În această realitate teandrică divino-umană, suntem chemaţi să urmărim îndumnezeirea prin har. Părintele Stăniloae subliniază că în Biserică noi îl experiem pe Hristos în Duhul, iar acest lucru nu înseamnă că la Rusalii a avut loc o nouă unire ipostatică între Duhul Sfânt şi umanitate. În tradiţia ortodoxă, fiecare dintre cele trei persoane ale Sfintei Treimi este văzută ca împărtăşind lucrarea celeilalte, astfel că Tatăl şi Fiul sunt prezenţi în fiecare lucrare a Duhului.[28]

Baza epistemologică a îndumnezeirii din teologia păr. Stăniloae arată că persoana divină care Îl face pe Dumnezeu transparent prin puterea şi lumina de dincolo de natură şi care săvârşeşte sensibilitatea sufletului este persoana Duhului Sfânt. În el, revelaţia este realizată prin puterea divină şi apoi adusă în creatura umană. Ca atare, creatura însăşi devine transparentă, adică deschisă faţă de Duhul Sfânt: aceasta este

---

[27] Pr. conf. Iosif Bisoc, *op.cit.*

[28] Cf. Emil Bartoş, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, Ed. Institutului Biblic „Emanuel” din Oradea, 1999, pp. 362-367.

lucrarea de inspiraţie pe care Duhul o face înainte de venirea Fiului şi de care este plin în mărturii tot Vechiul Testament prin glasul profeţilor.

Referitor la consecvenţa purcederii Duhului faţă de naşterea Fiului, Sf. Vasile cel Mare spune că „dacă socotim că Duhul e superior lui Dumnezeu (Tatăl, n.n.), atunci El nu mai e de la Dumnezeu, în timp ce în Scriptură se vorbeşte de „Duhul Cel de la Dumnezeu" (I Cor. 2, 12). Or, dacă El este „de la Dumnezeu", atunci cum ar putea fi El mai bătrân decât Cel de la care Şi-a primit fiinţa? Şi ce nebunie mai poate fi şi aceea când, nefiind decât un singur „nenăscut", să spună că e altă fiinţă superioară Celui nenăscut? Însă Duhul Sfânt nu-i nici înaintea Fiului Celui Unul-Născut, întrucât nu există nici un mijlocitor între fiul şi între Tatăl. Pe de altă parte, dacă Duhul nu-i „de al Dumnezeu" şi dacă a venit prin Hristos, atunci El nici nu există din capul locului... Aşadar, e un lucru cu totul nelegiuit şi să cobori Duhul Sfânt până la măsura făpturii, dar greşit este şi să-L pui mai presus decât Fiul ori mai prejos decât Tatăl, atât ca timp, cât şi ca rang"[29].

Desigur, nu se poate trece cu vederea faptul că Revelatorul culminant al lui Dumnezeu s-a făcut Fiul sau Cuvântul lui Dumnezeu prin întrupare. Dar cel ce-l face pe acesta evident ca Fiul şi Cuvântul cel unic al lui Dumnezeu, care a luat trup, sau cel prin care se face Acesta evident ca atare în starea lui dinainte de întrupare şi după întrupare, este Duhul Sfânt. Conlucrarea celor două persoane este evindentă şi a fost exemplar pusă în valoare de lucrarea *Cele cinci cuvântări teologice* ale Sfântului Grigorie de Nazianz.Duhul este Cel care face transparentă făptura lui Dumnezeu; dacă n-ar fi manifestarea Duhului şi a puterii aduse de El, cuvântul Revelaţiei nu s-ar putea impune în suflete ca cuvânt al lui Dumnezeu. Puterea Duhului Sfânt care lucrează în cuvânt şi în acte deosebite de cuvânt, impune cuvântul în suflete ca cuvânt al lui Dumnezeu[30]. De aceea, alăturând Fiului şi lucrării Sale pe cea a Duhului, deofiinţă şi de-o-lucrare cu El, sinodalii au declarat în 325 că noi credem: *„...şi întru Duhul Sfânt,... Care a grăit prin prooroci".*

---

[29] Sf. Vasile cel Mare, *Epistola 52*, în „PSB", vol. 3: *Epistole*, trad. din greacă, introducere şi note de pr. Teodor Bodogae, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, Bucureşti, 2010, p. 128.

[30] D. Stăniloae, *Sfântul Duh în Revelaţie...*, p. 218.

Pr. Adrian Niculcea, *„Istoria sistematică a dogmei trinitare"*

Apărută în Colecţia *„Religie Filosofie"* cu numărul 23 la Editura Vasiliana`98 (Iaşi, 2010), cartea *„Istoria sistematică a dogmei trinitare*" a părintelui Adrian Niculcea – profesor de dogmatică ortodoxă comparată în cadrul Facultăţii de teologie de la Constanţa – este expusă într-un înalt nivel academic, ce se remarcă încă de la început prin două trăsături fundamentale şi imperioase unei lucrări teologice de o asemenea talie şi importanţă: pe de o parte sublimitatea discursului academic, iar pe de alta prin coerenţa şi accesibilitatea acestuia pentru orice teolog care o parcurge. Această expunere – lipsită cu totul de exprimări elucubrante pe care ne-am obişnuit în ultima vreme să le auzim la mulţi teologi (şi politicieni!) – am fost fericit s-o observ la domnia sa ca o rafinare a stilului său în urma unei munci de cercetare îndelungate şi asidue. Pe lângă problematica dezbătută, ideile îndrăzneţe dar şi pertinente ridicate la fileul teologiei interconfesionale contemporane şi stilul dânsului remarcabil de fluent şi accesibil sunt notele distinctive ale cărţii *„Istoria sistematică a dogmei trinitare*", rezumând o gândire teologică profundă şi matură, venită în ajutorul Teologiei creştine în general şi în consolidarea Bisericii lui Hristos pe care ne-am dori-o a fi una şi din punct de vedere al mărturisirii credinţei creştine. De altfel, crezul părintelui Niculcea pentru conceperea oricărei cărţi e că *orice discurs teologic trebuie să fie atât de clar astfel încât orice cititor – cu orice pregătire teologică – să poată înţelege, iar asta se poate face numai dacă pentru tine e foarte clar ceea ce spui*.

Structurată în trei părţi şi şapte capitole, fiecare cu câte 2-3 subcapitole, *Istoria dogmei trinitare* porneşte de la o introducere generoasă în care îşi mobilizează expozeul său teologic pentru a ne lămuri asupra actualităţii problematicii abordate şi a propune câteva ipoteze de lucru în cercetarea pe care o propune pe parcursul a aproape 500 de pagini. Pornind de la papa Ioan Paul al II-lea care transmitea – prin documentul *Comisiei pontificale pentru promovarea unităţii creştine* dat publicităţii la 13 septembrie 1995 sub titlul „Tradiţia greacă şi latină cu privire la purcederea Sf. Duh", generat de întâlnirea cu patriarhul

ecumenic Bartolomeu I – părerea oficială a Bisericii Romano-Catolice potrivit căreia această gravă dispută – pe marginea purcederii Sf. Duh – dintre poziţiile catolică şi ortodoxă, este doar o simplă neînţelegere. În realitate, departe de a fi divergente, sunt, de fapt complementare: afirmaţia ortodocşilor că *Duhul purcede numai de la Tatăl* ar viza doar monarhia Tatălui, caracterul său personal, adică distincţia dintre ipostase, în timp ce doctrina latină a *purcederii lui de la Tatăl şi de la Fiul* ar viza consubstanţialitatea persoanelor treimice (p. 6). Această supoziţie este demontată în cartea părintelui profesor A. Niculcea printr-o analiză sistematică şi profundă a terminologiei, etimologiei şi istoriologiei reflecţiilor şi opiniilor teologice asupra dogmei trinitare.

Punerea în corespondenţă a termenului latin *procedere* cu cei greceşti *proienai* şi *ekporeuomai* ne lărgesc perspectivele doctrinare. *Processio* poate semnifica în egală măsură, ca un termen general, atât originea Fiului, cât şi pe aceea a Duhului Sfânt; el poate desemna mai special originea Sfântului Duh. Termenul latin *procedere* denotă „comunicarea divinităţii consubstanţiale de la Tatăl la Fiul şi de la Tatăl prin sau împreună cu Fiul către Duhul", iar nu relaţia prin care Tatăl comunică atât Fiului, cât şi Duhului distincţia lor ipostatică, specificul lor personal (p. 18). Teologia catolică declară că distincţiile între persoane se bazează pe calitatea lor de a fi relaţii, adică realităţi care prin ele însele se raportează una la cealaltă. Această soluţie este limitativă pentru că dacă Fiul se distinge de Tatăl nu prin actul naşterii sale din el, ci prin relaţia de *filiaţie* care-l raportează intrinsec la el, iar Tatăl nu se distinge de Fiul prin faptul că-l naşte, ci prin relaţia sa de *paternitate*, care-o presupune pe aceea de *filiaţie*, Duhul Sfânt nu se va distinge de Tatăl separat de Fiul, ci de ei amândoi, care în raport cu el reprezintă relaţia de *spiraţie activă* ce presupune automat o *spiraţie pasivă.* Pe de altă parte „complementaritatea acestor două expuneri" nu poate fi acceptabilă pentru că teologia ortodoxă nu recunoaşte distincţia ipostaselor pe baza „relaţiilor originante", şi nici nu poate fi de acord în niciun caz cu idea că „originea" fiinţei consubstanţiale a Duhului Sfânt ar fi Fiul fie şi în unire cu Tatăl până la punctul în care purcederea ar fi declarată ca având loc *tamquam ab uno principio* (p. 20). Dacă prin *procesiuni* înţelegem acele „acte originante" în urma cărora Fiul şi Duhul vin la o existenţă divină deplină, consubstanţiale, în urma relaţiei lor cauzale cu Dumnezeu Tatăl, atunci această „existenţă" este înţeleasă în

ortodoxie ca fiind exclusiv una „ipostatică”: prin actul naşterii sale din Tatăl Fiul vine la existenţă ca Fiu, ca ipostas distinct de tatăl şi de Duhul, adică într-o relaţie în care, tocmai pentru că îl distinge etern de Tatăl şi de Duhul, este consubstanţial cu Tatăl şi cu Duhul (p. 21). Pentru a scoate în evidenţă această incompatibilitate de viziuni părintele Niculcea pleacă de la „cum” **dă** Tatăl dumnezeirea Fiului şi Duhului şi ajunge la „cum” **se raportează** persoanele între ele: Tatăl se raportează la celelalte persoane, Fiul şi Duhul, într-un mod distinct doar după ce le comunică – la nivel fiinţial – dumnezeirea. Termenul „ekporeusis” este specific doar relaţiei Tatăl-Duhul, prin care Tatăl purcede pe Duhul Sfânt. Complementaritatea relaţiilor intratrinitare acuză legitimitatea acestui termen pentru faptul că formula *a Padre Filioque* colportează fiinţa consubstanţială de la Tatăl prin Fiul până la Duhul prin actul naşterii şi al comunei-purcederi întărind relaţiile ipostatice, în timp ce *ekporeusis* limitează raportarea dumnezeirii numai la ipostasul Tatălui. În acest sens, părintele profesor este ferm pe poziţia ortodoxă că învăţătura noastră nu recunoaşte distincţia ipostaselor pe baza „relaţiilor originante”: dacă prin „procesiuni” înţelegem acele acte originante în urma cărora Fiul şi Duhul Sfânt vin la o existenţă divină deplină, consubstanţială, în urma relaţiei lor cu Tatăl, atunci prin actul naşterii vine la existenţă Fiul iar prin purcedere Duhul Sfânt. Astfel expresia „din fiinţa Tatălui” nu trebuie înţeleasă cauzal, ci calitativ, adică Fiul este din aceeaşi fiinţă cu Tatăl, egal, *omousios* (p. 21).

Trecând în revistă ideile şi concepţiile filosofico-religioase mai întâi ale gnozei siriece (Saturnin, Basilide, Carpocrate, Marcion)[1], apoi ale montanismului anticreştin[2], ale marcionismului sau gnozei alexandrine -

[1] La care „marele secret” al gnosticilor era că, mai presus de Creatorul acestei lumi (Dumnezeul Vechiului Testament) – există un Dumnezeu necunoscut, creator al lumii spirituale, revelat abia în Noul Testament, prin Iisus Hristos (p. 36). Acest al II-lea Dumnezeu a făcut lucruri mai mari: salvarea oamenilor din mâna Dumnezeului legii şi repatrierea sufletelor în *pleroma* (p. 43).

[2] Care considerau pe Montanus mai presus de Duhul Sfânt. Spunând că Iisus avea asupra Sa pe Duhul Sfânt, iar Montanus pe Paracletul – superior Duhului Sfânt – montaniştii ajunseseră la a boteza în „numele Tatălui, al Fiului şi al lui Montanus”. Legat de procesul inspiraţiei, Tertulian spunea că, pentru montanişti, aceasta era o posedare depersonalizantă, *în puterea Duhului, profetul pierde controlul simţurilor şi al minţii*, de aceea şi morala pe care o produceau în faţa lumii era una licenţioasă, dedându-se la desfrâu, *libidinose vivunt*, ca o eliberare de

părintele A. Niculcea reuşeşte la fel de sintetic şi în partea a II-a a lucrării să arete şi care au fost premisele crizei trinitare pentru gândirea patristică greacă: provocare ariană, subordinaţianismul trinitar, reacţia adopţiană şi cea esenţialistă, inserând aici şi problema Duhului Sfânt pentru arianism[3].

În ultima parte este abordată aceeaşi problematică numai că din partea occidentală, unde părinţii latini – precum Augustin – creează o reacţie promptă, virulentă şi pertinentă provocărilor ariene ale timpului. Opusculele antieariene ale Fericitului Augustin sunt nişte expuneri doctrinare remarcabile, pline de eleganţă şi concizie, menite să susţină diferenţa de esenţă dintre persoanele treimice. Pentru autorul acestor cuvântări Fiul este diferit ca esenţă de Dumnezeu-Tatăl, cauza sa, pe cât este de diferit, ca esenţă, de Duhul Sfânt pe care, la rândul său, îl purcede.

Dogma Sfintei Treimi este baza învăţăturii creştine despre Dumnezeu. Negarea acestei învăţături sau alterarea ei prin substitute mai mult sau mai puţin raţionale plasează automat pe cel ce o face în afara creştinismului însuşi. Reproşul ortodocşilor a fost dintotdeauna acela că prin afirmarea purcederii Duhului *şi din Fiul* (Filioque), teologii latini atenuează distincţia Fiului de Tatăl, conducând chiar la confuzia lor ipostatică (p. 11). La rândul lor, teologii catolici nu au întârziat să întoarcă argumentul, reproşând ortodocşilor că prin respingerea adaosului Filioque ajung să nu mai poată distinge pe Fiul de Duhul Sfânt. În esenţă cele două perspective – romano-catolică şi ortodoxă – au fost rezumate de părintele profesor de dogmatică A. Niculcea în felul următor: *latinii văd întâi natura, iar persoana numai ca mod de a fi al naturii, de aceea pentru latini formula este „sunt 3 persoane într-un Dumnezeu". Grecii, pe de cealaltă parte, vizează întâi persoana şi consideră natura drept conţinut al ei; pentru ei divinitatea nu e doar în 3*

---

constrângerile legii vechi şi manifestare a deplinei revelaţii – cum se considera Montanus (p. 62).

[3] Pr. Prof. Niculcea abordează aici un capitol foarte puţin cunoscut lumii teologice largi, a doctrinei unor eretici pe care Serapion, episcop de Thmuis, îi numeşte „tropici", foşti arieni, care „cugetau împotriva Duhului Sfânt, considerându-L creatură, ca unul din duhurile slujitoare şi se deosebeşte de îngeri numai prin treaptă" (p. 294). Restul mărturiilor şi abordărilor din acest capitol ne îndrumă paşii spre înţelegerea premiselor învăţăturii *Filioque*.

persoane, ci divinitatea este cele Trei Persoane: „un Dumnezeu în Trei Persoane".

Expunerea, departe de a fi una uşoară, placidă, ne dă în schimb bucuria şi emoţia unei citiri de mare clasă teologică şi de un adevărat nivel academic al abordărilor textelor inserate sau amintite în lucrare.

Cartea „*Istoria sistematică a dogmei trinitare*" este o realizare sintetică, plină de patos teologic şi care ilustrează foarte bine aplecarea mai degrabă spre *înţelegerea* dogmelor, decât spre *acceptarea* lor volens-nolens. *Sperând că prezentarea mea a reuşit - măcar în parte - să dezvăluie spiritul sagace cu care încearcă să ne obişnuiască părintele profesor Adrian Niculcea, vă invit să parcurgeţi cu mult răbdare cartea* „*Istoria sistematică a dogmei trinitare*" pentru a înţelege paşii gândirii sistematice prin care a ajuns la o asemenea profunzime a gândirii dogmatice comparate. Aşteptăm cu nerăbdare următoarea lucrare, părinte profesor!

Pr. asist. dr. Tudor Cosmin CIOCAN